

LA ACCION DE RESULTANCIA EN SUAREZ

POR ELEUTERIO ELORDUY, S. J.

Profesor de la Facultad Teológica de Oña

1. *Actividad metafísica, ontológica y predicamental.*

La actividad, el ser y la palabra son temas básicos e insoslayables, que en la cultura precientífica se presentan íntimamente unidos. Es cierto que son realidades distintas, pero su disociación ha causado desorientaciones graves en la filosofía y en la teología, haciendo poco menos que ininteligibles problemas tan importantes como el de la inspiración. En los presocráticos se identifican el ser con el pensar. Según Parménides (Fr. 3. en H. Diels). En la Escritura aparecen unidas las tres realidades. Aun desde el punto de vista humano constituye la unión de la actividad del ser y del logos un tesoro cultural inestimable para el hombre. Por una parte la Palabra en la Biblia es comunicativa, expresiva y representativa. Sirve además para unir al hombre con las cosas, al predicar y enunciar las propiedades del ser y de la acción. Mas por otra parte es también acción y realidad óptica. Dígase otro tanto de la actividad, que aparece como palabra hasta el punto de que el principio creador y perfeccionador del mundo es la Palabra. Finalmente, el ser aparece también como principio fundamental y comunicativo, pues Yahwe se revela a sí mismo como el que es.

La filosofía helénica, al olvidar la creación divina, donde aparecen juntos los tres elementos de esta terna conceptual, los desfiguró y disoció, aunque sin suprimirlos. Lo mismo que en los presocráticos. En Platón y en Aristóteles aparecen el ser y el logos (denominado como especie y como idea) como dos vertientes de la realidad del Todo. Como una tercera vertiente aparece también la acción, pero sólo la acción transitiva, y vacía.

de ser en cuanto pura acción. Es diversa también del logos, aunque se le denomine como categoría o predicado. El pensamiento griego oscureció y desfiguró el concepto de la actividad y de la acción. Desintegrada del conjunto la acción categorial o predicamental, no pudo menos de alterarse el binomio ser-logos. La alteración básica consistió en que al prescindir de la acción, se consideró al logos y al ser como dos planos paralelos o dos vertientes paralelas, sin una mutua intersección o convergencia.

Es preciso advertir para comprender la transcendencia de *este paralelismo* así establecido por Aristóteles, que para ello se apoyaba en la mentalidad popular y académica de Atenas, entre el ser y el conocimiento, como dos aspectos de la misma realidad. Es difícil determinar hasta qué punto coincide el pensamiento helénico con el medieval. Pero se puede asegurar que este aspecto del pensamiento griego ha arraigado profundamente en el gran sector del tomismo aristotélico medieval eminentemente realista; y en nuestro tiempo sigue repercutiendo aún fuera del neo-escolasticismo, entre los existencialistas y los evolucionistas, como el P. Teilhard de Chardin, con su teoría sobre la formación y crecimiento progresivo de la Noosfera.

Louis Lavelle ha explicado con exactitud el carácter ontológico de las categorías aristotélicas, insistiendo en que no se deben confundir con las categorías de Kant.

«Pues para Kant son las categorías los conceptos fundamentales del entendimiento puro, pero unos conceptos que no nos permiten alcanzar un objeto sino cuando les proporciona una materia la sensibilidad, es decir, en el interior de la experiencia; de tal manera que lo propio de las categorías es no tener alcance ontológico»¹.

Es decir, para Kant, las categorías constituyen un lenguaje anterior e independiente del ser. Para Aristóteles, son concomitantes, más aún, ellas mismas son ser: con un aspecto del ser, distinto del aspecto material. Para Kant, las categorías «no tienen carácter constitutivo ni cooperan en nada a formar el contenido del juicio»².

«No era lo mismo, sin embargo, con las categorías de Aristóteles, que éste llamaba precisamente categorías del ser (*κατηγορίαι τοῦ ὄντος*) y sólo por abreviar *κατηγορίαι*. Eran para él los predicamentos de la proposición, es decir, los distintos objetos de la afirmación. Verdad es que entre ellas sólo la *ὄδισία*, que Aristóteles sustituye en los *τόπικος* por el *τίθεσται*, tiene un valor propiamente ontológico, pudiendo decirse que la suponen y la determinan las demás categorías»³.

¹ L. LAVELLE: *Introducción a la Ontología*, México (1953), 11.

² L. c.

³ L. c., p. 11-12.

De esta manera la filosofía del ser se identifica con el análisis del verbo *ser*; ontología y gramática se compenetran sin posibilidad de disociarse. Es significativa, conforme a este paralelismo de la analogía entre el *pensar*, el *hablar* y el *ser*, la refutación siguiente de las ideas más orientalistas de Heráclito:

«Porque es imposible pensar que una cosa es y no es, como creen algunos que dice Heráclito: porque no es necesario creer que se piensan todas las cosas que se dicen. Y si no es posible que un mismo objeto tenga al mismo tiempo cosas contrarias (...) como lo son las opiniones de la contradicción, es evidente que no puede pensar uno mismo que una cosa es y no es; pues simultáneamente tendría opiniones contrarias el que así se engañara»⁴.

Inspirado en estos principios avanza el pensamiento peripatético. En Aristóteles aparece el germen de los predicamentos básicos o predicables: el género, la definición, el accidente y lo propio, como meros tópicos o como niveles superpuestos del ser, que también⁵ en la materia cósmica se estatificaban en los cuatro *topoi* clásicos: la tierra, el agua, el aire y el fuego. Por encima de ellos ideó Aristóteles un quinto nivel para las estrellas y los dioses, llamándole éter. Los niveles de la materia siguieron siendo objeto de la física clásica. Teofrasto sistematizó la doctrina de los tópicos. Los niveles del ser, fueron completados por Teofrasto en los cinco lugares o predicables aplicables a cualquier ser: el género, la diferencia, la definición o propio, el accidente y lo idéntico⁶. Porfirio, testigo de las controversias suscitadas sobre el carácter real o idealista de los predicables, prescinde de la discusión y se contenta con explicarlos brevemente en una exposición didáctica, donde con un método muy expedito justifica la doctrina aristotélica de que el ser no es el género supremo⁷ con un pasaje platónico, donde se recuerda la tradición prometeica del origen divino del hombre, para observar cuidadosamente el paso del Uno a lo múltiple⁸. Con sus procedimientos, según Prantl, Porfirio desorientó a la filosofía⁹ medieval de modo irremediable para el porvenir. Los comentadores, como Ammonio de Hermias, se empeñaron, agrega Prantl, en hacer más claras las nociones insulsas transmitidas por Porfirio, en particular, en su *Isagoge* o las *cinco voces*, creando la lógica del medievo. Así Prantl¹⁰. A nuestro juicio la desfiguración del problema filosófico provenía ya del

⁴ ARISTÓTELES, *Met. f.* 3, 1005 b, 23 ss.

⁵ ARISTÓTELES: *Topic.*, 101 b, 37 ss.

⁶ Cfr. ALEJANDRO DE AFROD.: *In topica*, ed. Wallies, 45, 11-13, 55, 24-27.

⁷ ARISTÓTELES, *Met. B.* 3, 998 b, 22.

⁸ PLATÓN: *Filebo*, 16 cde.

⁹ PRANTL: *Geschichte der Logik*, I, 632.

¹⁰ Cfr. *L. c.*, I, 643 s.

s. IV a. C. de la autonomía atribuída en los tres conceptos básicos de la cultura sapiencial, al hacerlos independientes de Dios Creador.

La primera consecuencia desastrosa fue la desorientación de los pensadores clásicos en el tema de la acción. Sin la base de la actividad divina, toda acción parece ficticia. La Teología cristiana reparó en parte esta ruina inmensa inspirándose en el pensamiento bíblico y sapiencial sobre el dogma de la creación, pero queda aún mucho por investigar en la extensa zona de la actividad intermedia entre la acción creadora y la pura acción transitiva o predicamental, que fue para los griegos y para los escolásticos un terreno casi inexplorado. A esta zona corresponde la acción por resultancia, que tratamos de estudiar con elementos suarecianos. Antes de penetrar en su estudio fijemos con claridad los términos correspondientes a las diversas clases de actividad.

Llamamos actividad *metafísica* a la que está por encima de toda acción de la naturaleza o que la afecta directamente. Es, por lo tanto, actividad simplicísima, como la actividad trinitaria y la actividad creadora. Toda actividad metafísica es ontológica, porque pertenece al ser y al logos. Pero no toda actividad ontológica es simple, como la acción metafísica. Por eso llamaremos actividad *ontológica* a la que está combinada de la actividad del logos, sea divino o sea participado, con la actividad del ser físico, tal como lo entendieron los antiguos. Es por lo tanto —dentro de la terminología que adoptamos— actividad del ser creado puramente transitiva. La *acción por resultancia* coincide con la actividad ontológica, intermedia entre la actividad metafísica y la predicamental. Tal vez se podría emplear otra terminología distinta, afín con la de Blondel. No pretendemos establecer una terminología definitiva que no existe. Para nuestro objetivo de conocer la acción de Dios combinada con la del ser creado, presenta la terminología que adoptamos como instrumento de trabajo ventajas dignas de tenerse en cuenta.

Esto supuesto, observamos que el concepto de resultancia es terreno virgen, cuyo estudio encierra una serie compleja de dificultades pero fecunda por sus aplicaciones. Las breves líneas confusas y contradictorias, dedicada a la palabra *resultar* en la Enciclopedia Espasa, revelan una gran perplejidad y desorientación. Etimológicamente es clara la significación de *resultar* tanto en latín como en castellano. En su contenido psicológico se emparenta con verbos como *originarse*, *nacer* y *brotar*. En cambio, la resultancia excluye cuanto signifique cambio de algo externo producido por una acción transitiva, efecto de tendencias racionales e irracionales. Estos aspectos están bien indicados en las líneas de Espasa: pero el articulista no ha comprendido el mundo maravilloso que se puede expresar mediante el concepto de la resultancia.

En la terminología suareciana la *resultantia* constituye un concepto empleado con un rigor sistemático sumamente instructivo en los campos de la filosofía, de la teología y de las ciencias jurídico morales. Es un

concepto básico para la antropología, aplicable también a una extensa zona de la actividad de Dios en el mundo. En cambio, la *resultantia* nunca se aplica a los actos internos de la Trinidad ni a las acciones predicamentales puramente transitivas. Suárez emplea como sinónimos el *surgere*, el *consurgere* y el *insurgere*.

En el presente estudio sólo pretendemos dar un esbozo de la significación y aplicaciones de este concepto en la terminología suareciana. Es una mera introducción a la filosofía de la acción por resultancia, que creemos llave del misterio de la creación y de la evolución. Decimos que el mundo *se hace*, el hombre *se hace*. Este *hacerse* evolutivo y pedagógico es producto de la resultancia: no es como el *hacer*. La diferencia la ha puesto de relieve una caricatura, que tengo presente. A un niño poco desarrollado le pregunta un hombre el día de Año Nuevo: «¿Qué vas a hacer este año?» El niño contesta con gesto decidido: «Crecer». El hombre no esperaba esta respuesta. El *hacer* del crecimiento es un *hacerse*, que pertenece al campo de la acción por resultancia, donde se incluyen actividades transitivas, como el ejercicio gimnástico, pero no se reduce a ellas, es superior a la actividad humana transitiva del hacer una carrera o un curso, respuestas que hubieran sido obvias en el niño interrogado.

Sería del mayor interés establecer un cotejo entre la teoría suareciana sobre la acción de resultancia con la de otros grandes autores. En el curso del trabajo haremos alguna que otra digresión en este sentido, pero sin comprometernos a un estudio ni siquiera esquemático del empleo de este término en la filosofía o en el pensamiento de otros escritores.

2. La resultancia natural de términos sustanciales.

Hay un *hacer* propio, como el hacer una mesa o unos estudios. Hay otro *hacer* impropio, como el *hacerse* alto. Suárez distingue ambas clases de hacer. A la primera le llamamos ontológica y a la segunda predicamental:

ACCIÓN POR RESULTANCIA O ACCIÓN ONTOLOGICA

«Rursus causalitas efectiva duplex potest intelligi: una vocari potest interna, seu quasi immanens, circa ipsummet suppositum constitutum per subsistentiam, sive illa sit propria, qualis est efficientia animae circa actus suos vitales, sive impropria seu per resultantiam naturalem, qualis est animae circa suas proprias passiones.

ACCIÓN PREDICAMENTAL

«Alia est efficientia quasi extrinseca, seu transiens omnino ad alios»¹¹.

En este párrafo aparece encuadrada la resultancia natural en el conjunto de la actividad contingente, como contradistinta de la acción predicamental puramente transitiva, y dividida en dos órdenes, según que la acción por resultancia dé como producto términos sustanciales, como es la producción de la subsistencia y de las potencias del alma, o accidentales como los actos vitales y las cualidades. Suárez será fiel a este esquema fundamental, donde es digno de atención ver cómo incluso la misma subsistencia, por lo tanto, la persona, es término de una resultancia natural. Todavía es más importante el hecho de que esta doctrina la aplique Suárez aun a las subsistencias incompletas, no personales, comenzando por la subsistencia incompleta, que atribuye a la misma materia. Este punto es importante porque le coloca en el cauce del pensamiento dinámico y activista del estoicismo y del neoplatonismo :

«Concedo ergo subsistentiam incompletam materiae resultare a forma ex ipsa. Neque enim potest resultare a forma, tum quia subsistentia consequitur naturam tanquam modus ad rem cuius est modus»¹².

El pasaje, entre otros títulos, tiene el de merecer un puesto elevado en la Estética. Otorgar subsistencia autónoma a la materia es hacerla bella por participación de la belleza divina. Así lo afirmó Ammonio Saccas¹³ y asiente noblemente Santo Tomás al comentarle, diciendo : «Audacter hoc dicere poterimus»¹⁴. Las consideraciones de Suárez sobre la subsistencia incompleta de la materia indican que la acción de la resultancia será siempre una acción compuesta o pluralista. Por esta razón es ya imposible el

¹¹ «La causalidad efectiva puede entenderse de dos maneras: una de ellas puede llamarse interna o como immanente, acerca del individuo (suppositum) constituido por la subsistencia, ya sea ésta propia, como es la eficiencia del alma respecto a sus actos vitales, ya impropia o por resultancia natural, como es la del alma respecto a sus potencias, o la de cualquier forma respecto a sus propias cualidades.

La otra eficiencia es como-extrínseca, es decir transitiva totalmente a otros términos» (DM 34, 7, 3; 26, 412).

¹² «Concedo que la subsistencia incompleta de la materia resulta de ella misma. Porque no puede resultar de la forma, ya que entre otras razones la subsistencia sigue a la naturaleza como un modo a la cosa que modifica» (DM 34, 6, 16; 26, 406).

¹³ *De div. nom.* IV, 5; MG 3, 704 AB.

¹⁴ STO. TOMÁS, *In librum Beati Dionysii de div. nom.* Ed. Pera, p. 115, n. 355.

aplicar el concepto de acción a la Trinidad en su actividad interna. Tampoco se podrá decir que el Hijo *resulta* del acto intelectual del Padre, ni el Espíritu Santo resulta del amor del Padre y del Hijo. En cuanto a la creación, Suárez dice que no pertenece a la categoría de la acción, sino a la sustancia (D. M. 20, 4, 27). La acción por resultancia queda fuera de la vida interna trinitaria, pero campea en la revelación. Aquí toda acción es compuesta. Así ocurre en la subsistencia; «dicendum est enim actionem, qua fit subsistentia cum existentia rei, non solum non esse simplicem vel indivisibilem, verum etiam neque unam compositum, sed esse efficientias distinctas, quamvis connexas»¹⁵. Pero, aun así, la Encarnación constituye una acción unitiva que es ejemplar y principio de toda unificación. Comentando a Santo Tomás in 3 p. dist. 5, q. 3 a. 3 ad 3 habla Suárez de lo que ocurriría si por imposible se separara la humanidad del Verbo. En este caso la humanidad subsistiría por sí misma inmediatamente, porque la separación da a cada una de las partes la totalidad y la autonomía, pero una autonomía disociadora del misterio de la unión más asombrosa, *resultante* de la Encarnación. En las cosas que se unen *resulta* una subsistencia compuesta de orden superior. Esta doctrina vale en general. En la Encarnación no hay más persona que la del Verbo. Las aplicaciones de la resultancia en la Encarnación las trata Suárez en *De incarn.* 2, 4-5; 17, 312 ss. En las que se disocian *resulta* un término o subsistencia inferior:

«Quando ergo id, quod additur vel resultat, est tantum intrinsecus terminus, non potest ita impediri ut res prorsus interminata maneat, ut probat exemplum de linea; intelligi enim non potest ut prorsus maneat sine termino»¹⁶.

Para volver de nuevo al misterio resultante en la producción de la subsistencia, conviene recordar con Suárez, que «subsistentia non mere concomitanter se habet ad actionem agentis, sed antecedenter; nec mere per accidens, sed per se ex parte agentis»¹⁷. En la subsistencia y por lo tanto en la persona, se produce en cada uno de los seres el elemento primario e indispensable que necesita para actuar. Con esto sabemos responder si se nos presenta por qué cada uno de nosotros es capaz de actuar. Una

¹⁵ «Hay que decir que la acción, con la cual se hace la subsistencia con la existencia de la cosa, no solamente no es simple e indivisible, sino que ni siquiera es una acción compuesta, sino que son eficiencias distintas, aunque connexas» (DM 34, 6, 30; 26, 410).

¹⁶ Por lo tanto, cuando lo que se añade o resulta, es solamente un término intrínseco, no se puede impedir que una cosa quede completamente despojada de su término. Lo prueba así el ejemplo de la línea, pues no se puede entender cómo una línea permanezca completamente sin ningún término» (DM 34, 6, 27; 26, 409).

¹⁷ «La subsistencia no es sólo un elemento concomitante para la acción del agente, sino que es antecedente a la acción; y que tampoco es un puro factor accidental, sino que se requiere totalmente por parte del agente» (DM 34, 7, 10; 26, 415).

acción por resultancia produce esa última cualidad (sustancial para Suárez, accidental para Aristóteles), que nos hace sujetos capaces para la vida en todas sus manifestaciones. Así logramos llegar al coronamiento de nuestro ser gracias a una acción por resultancia, y no por eficiencia de otras clases, como son las acciones transeúntes o aun otras acciones de índole emanatista. Analicemos algo más cómo se forma en nosotros la subsistencia o personal, ya que la subsistencia es lo que nos confiere la autonomía de nuestra naturaleza :

«Rursus ex dictis constat quid dicendum sit de effectione latius sumpta pro naturali dimanatione (nam quae diximus, communia sunt omnibus propriis actionibus, tam immanentibus quam transeuntibus, neque aliquid inter eas distinguere oportet quoad doctrinam datam); de effectione autem per naturalem resultantiam distinguere oportet, nam quaedam est ad ipsammet subsistentiam, aliae vero esse possunt ad alias proprietates seu passiones. Inter quas existimo, illam priorem esse etiam ordine naturae primam, et quasi origine antecedere resultantiam omnium aliarum proprietatum. Ratio est, quia subsistentia est intimior, magisque per se conjuncta cum natura, quam omnis alia proprietates. Item, quia omnes aliae proprietates sunt accidentia (...) Sola igitur naturalis dimanatio ipsius subsistentiae est a natura, ut natura est; et ratio est, quia illa tendit ad constitutionem suppositi, et ideo non potest supponere constitutum suppositum, ut ab eo manet. Neque est inconveniens quod aliqua naturalis resultantia sit a natura, ut natura est, quando illa est talis, ut non dicat ordinem ad rem habentem jam statum omnino completum in genere substantiae»¹⁸.

No se deduzca de aquí la supremacía absoluta de lo material y corpóreo, o del ser en el sentido de los eleatas y de Aristóteles, en la constitución de la personalidad. La creación, para Suárez, es una dependencia

¹⁸ «Sobre la efección por resultancia natural conviene establecer una distinción; porque hay una cosa que tiende a la misma subsistencia, y otras a las propiedades o pasiones cualitativas. Entre ellas juzgo, que la primera es la principal en el orden de la naturaleza. Ella antecede por su origen a la resultancia de todas las otras propiedades. La razón de ello es, que la subsistencia es más íntima y más unida por sí misma con la naturaleza, que toda otra propiedad. Además, las otras propiedades son accidentales, y antes debe constituirse integralmente la propia sustancia, para que le sobrevengan los accidentes aun los propios (...). Así, pues, solamente la emanación natural de la subsistencia propia, viene de la naturaleza en cuanto es naturaleza; y la razón está en que la naturaleza tiende a constituir el individuo, para que mane de él. Y no hay inconveniente alguno en que se dé una resultancia de la naturaleza en cuanto es naturaleza, siempre que ella no esté ordenada a algo que tiene ya su estado completo en el género de sustancia» (DM 34, 7, 17; 26, 417).

que resulta en el mismo camino de la creatura al término de la existencia¹⁹. Es decir, algo que resulta en la creatura de la misma Palabra de Dios. En último término la subsistencia, y por lo tanto también la persona es efecto de la palabra. Pasemos ahora a la formación de la subsistencia a las consecuencias que se derivan de que una subsistencia divina, como es la del Verbo, se una a la humanidad. Recejamos las propiedades fundamentales características de esta unión:

«Dico primo: In Christo Domino, vero Deo, et homine, tantum est una persona ex duabus, et in duabus naturis subsistens»²⁰.

Dico secundo: «Sicut in Christo una est persona ex duabus et in duabus naturis, ita et una hypostasis, seu suppositum unum»²¹.

Dico tertio: «Terminus hujus unionis est aliqua persona»²². «Quod enim beata Virgo concepit, et peperit, id est terminus resultans per incarnationem; concepit autem et peperit personam Filii Dei, ut subsistentem in humanitate; illa ergo persona, ut sic, fuit terminus hujus unionis. Ratione vero probatur. Primo, quia ostensum est terminum resultatem ex hac unione esse substantiam aliquam, et non fuisse personam; (...). Secundo, per hanc unionem resultat Christus, quia nec Verbum per se, nec humanitas per se potest dici Christus, et ex unione horum extremorum resultat hic homo, scilicet Christus; (...). Denique, terminus in nobis resultans ex conjunctione naturae cum sua subsistentia, est persona vel suppositum. Primum enim certum est, terminum hujus unionis, scilicet, qui per illam resultat, non esse omnino simplicem, sicut est persona Verbi secundum se sumpta (...)»²³. Et confirmatur, nam terminus huius unionis, ut sic, resultavit, seu incepit in tempore. Sed nihil, quod huiusmodi est, est omnino simplex (...). Secundo hinc evidenter fit, terminum resultantem per hanc unionem esse aliquid unum constans vel conflatum ex multis (...). Dico tertio absolute dicendum esse, terminum resultantem per hanc unionem personam compositam esse»²⁴. Suárez apoya esta última consideración en la auto-

¹⁹ DM XX 4, 16; 25, 773.

²⁰ «Primero. En Cristo verdadero Dios y Hombre, sólo hay una persona que subsiste de dos y en dos naturaleza» (*De incar.*, disp. 7, 3, 4; 17, 309).

²¹ «Segundo. Así como en Cristo hay una persona de dos naturalezas y en dos naturalezas, hay también una hipóstasis o un suppositum (individuo)» (*L. c. n. 7*, p. 310).

²² «El término de esta unión es alguna persona» (*L. c. n. 9*).

²³ «Es cierto que el término de esta unión, o sea el que resulta de ella, no es completamente simple o indivisible, como es la persona del Verbo considerada en sí misma» (*L. c., 7, 4, 3; 17, 312*).

²⁴ «Lo pruebo, porque el término de esta unión en cuanto tal resultó o comenzó a existir en el tiempo. Ahora bien, nada que sea así es totalmente simple (...). En segundo lugar aparece evidente de aquí, que el término que resulta de esta unión es algo que consta o está compuesto de muchos (...). En tercer lugar hay que decir en abso-

riedad de los Concilios, en la de Santo Tomás y en el Areopagita. DN c. 1 y EH 3.3.

La maravilla de las maravillas, que es el término de la unión del Verbo con la Humanidad, es producto de una acción por resultancia, acción sustancial como la creativa²⁵, superior por muchos títulos a la misma acción creadora del mundo.

3. *Producción de los accidentes por resultancia natural.*

El hombre antiguo, especialmente el griego, nunca se pudo imaginar la acción creativa, ni la acción sustancial. Creyó que las sustancias eran eternas. Sólo admitió la aparición de nuevas formas accidentales, que dan al mundo su grandiosa estructura, y contemplaron asombrados esta resultancia integral del cosmos formado automáticamente sin ninguna acción. Los estoicos abandonaron aquí el pensamiento griego. Suárez hubo de discrepar asimismo del Estagirita. Los accidentes son producidos, según Suárez, por la sustancia creada en dos formas:

«Uno modo, per propriam actionem, ut cum fit lumen per illuminationem, aut Ubi per proprium motum localem. Secundo, per resultantiam naturalem, ut relatio resultat ex fundamentoposito termino (...), vel sicut resultat figura ex divisione, aut ex motu, vel termino motus localis, et proprie passionis rerum consentur etiam hoc modo fieri»²⁶.

En este pasaje no se ocupa Suárez de la producción de los accidentes mediante la acción propiamente dicha, sino que estudia su producción mediante la emanación natural. Esta puede realizarse de dos maneras:

«Quando accidens fit per naturalem emanationem, principium proximum illius secundum talem efficientiae modum, quicumque ille sit, potest esse substantia, si tale accidens sit immediate conne-

luto, que el término que resulta de esta unión, es una persona compuesta» (L. c. nn. 3. 4. 5).

²⁵ DM 20, 4, 28; 25, 777.

²⁶ «De un modo, por acción propiamente dicha, como cuando se hace la luz mediante la iluminación, o la ubicación por el movimiento local. Segundo por la resultancia natural, como resulta la relación del fundamento puesto el término (...) o como resulta la figura por la división o por el movimiento o por el término del movimiento local. Las pasiones o cualidades propias de las cosas se supone que se hacen de esta manera» (DM 18, 3, 2; 25, 615).

xum cum illa; interdum vero potest resultare medio accidente, si cum illo habeat propinquiore connexionem»²⁷.

Un ejemplo del primer caso es el entendimiento, el cual dimana de la sustancia del alma. Ejemplo del segundo caso es la figura que resulta mediante la cantidad²⁸. Examinemos más el caso primero, donde se supone:

«Proprietates accidentales, praesertim illas quae consequuntur aut debentur rei rationes formae, causari a substantia, non solum materialiter et finaliter, sed etiam effective per naturalem resultantiam (...), probabile est habere formam substantialem aliquam vim, ut ab ea manent accidentia sibi propria (...). Et hoc valde confirmat sensibile exemplum aquae reducuntis se ad pristinam frigiditatem; illa enim reductio fieri non potest nisi per naturalem resultantiam (...). Et in illo exemplo aquae manifeste constat veram esse conclusionem positam, scilicet aliquod accidens posse immediate resultare effective a substantiali principio»²⁹.

Suárez manifiesta especial empeño en demostrar que media alguna clase de acción (no una acción propiamente dicha) en esta producción de los accidentes que brotan de la sustancia. En este punto su teoría choca con la doctrina de Cayetano inspirada en Aristóteles y en todo el pensamiento helénico. El hecho de que un hombre posea un temperamento u otro, mayor o menor talento o determinadas cualidades espirituales o corporales, era para los griegos un efecto automático de la naturaleza, que lo atribuían a la fortuna o a la casualidad. La orientación activista estoico-neoplatónica, con la que coincide el pensamiento suareciano, no admite semejante automatismo. Una vez creada o producida el alma, ésta actúa por una acción especial para que el hombre «se vaya haciendo» con unas cualidades determinadas. Con este criterio se explica la esencia de la resultancia natural como término de una eficiencia especial, que Cayetano, fiel intérprete de Aristóteles, no quiso admitir. Suárez la refuta diciendo:

²⁷ «Cuando el accidente se produce por emanación natural, su principio propio en cuanto el modo de la tal eficiencia cualquiera que sea, puede ser la sustancia, si el accidente está inmediatamente unido con ella. Pero a veces puede resultar mediante otro accidente, cuando tiene con él una afinidad más próxima» (L. c. n. 3).

²⁸ L. c.

²⁹ «Aquellas propiedades (especialmente las que acompañan o son debidas por razón de la forma) son producidas eficientemente por resultancia natural (...). La razón es, porque es probable que la forma sustancial tiene alguna fuerza para que de ella broten los accidentes que le son propios (...). Así ocurre, por ejemplo, en el agua que recobra su primera temperatura, pues dicha reducción no puede producirse si no es por resultancia natural. Consta, pues, que hay algunos accidentes que pueden resultar eficientemente de su principio sustancial» (L. c. n. 4).

«Quia, si est vera efficientia, interveniet ibi propria actio accidentalis (...). Si autem illa non est vera efficientia, ergo neque efficientia dici potest (...). Circa hoc Caietan., 1 p., q. 54, art. 3, indicat hanc dimanationem esse naturalem sequelam absque operatione media; non tamen declarat quid sit illa naturalis sequela, aut quomodo fiat sine actione vel operatione media. Et q. 77, art. 1, ad 2 et 3, expresse ait hanc resultantiam esse per efficientiam sine actione media, et putat esse sententiam D. Thomae, ibi, ad tertium, ubi tamen non ait dimanationem accidentium a subiecto esse sine actione, sed *non esse per aliquam transmutationem, sed per naturalem resultationem*»³⁰.

«Quocirca, si in rigore loquamur, verius existimo hanc resultantiam non esse sine vera actione, quamquam non semper reputetur actio per se distincta, neque ut propria mutatio»³¹.

«Nam haec naturalis resultantia interdum per se sola fit, et separatim a productione illius rei, a qua resultat; interdum vero ita est conjuncta cum illa (...) verbi gratia, quando aqua se reducit ad pristinam frigiditatem (...) Quotiescumque autem resultantia fit hoc modo, evidētissimū est non fieri sine efficientia et vera actione ac mutatione»³².

«Ex hac vero resultantia, quae tempore separatur a productione, ferendum est iudicium de quacumque alia, etiamsi sit in eodem instante conjuncta; nam simultas in duratione non tollit distinctionem»³³.

Suárez advierte que en los casos que la emanación del accidente es tal que nunca se separa de la cosa, no se juzga que haya una acción propia determinable, y mucho menos un cambio, sino que se le considera co-

³⁰ «Si hay una eficiencia verdadera, ha de intervenir en ella una acción propia accidental (...). Si no hay verdadera eficiencia tampoco habrá ninguna clase de eficiencia (...). Cayetano l. p. q. 54 art. 3 indica que esta emanación es una secuela natural sin operación intermedia. Ya en la q. 77, art. 1, ad 2 et 3, dice expresamente que esta resultancia es sin acción u operación intermedia. Pero Sto. Tomás no dice que la emanación de los accidentes se produzca sin acción, sino que no se produce por una transmutación, sino por resultancia natural» (L. c. n. 5).

³¹ «Por eso, hablando en rigor, juzgo más cierto que esta resultancia no se da sin una acción verdadera, aun cuando no siempre se le considera como una acción totalmente distinta, ni una mutación» (L. c. n. 6).

³² «Esta resultancia natural se produce a veces por sí sola separadamente de la producción de aquella cosa de la cual resulta. Otras veces está unida (...) como al reducirse el agua a su temperatura inicial (...). Siempre que la resultancia se produce de este modo, es evidētísimo que no se produce sin eficiencia y verdadera acción y cambio» (L. c. n. 7).

³³ L. c. n.

mo un complemento accidental de la acción primera³⁴. De estos hechos se deducen tres reglas:

1.º «Tunc solum hanc resultantiam esse cum vera efficientia et actione, quando id, quod resultat, est a parte rei distinctum ab eo a quo resultat»³⁵.

2.º «Infertur ex iisdem principiis, hanc resultantiam naturalem a principio substantiali solum intervenire inter ea accidentia, quae ita sunt connaturalia, ut simpliciter supponant ipsam substantiam cuius sunt proprietates»³⁶.

3.º «Infertur ex dictis hanc emanationem seu resultantiam naturalem esse aliquid in re distinctum et a forma resultante, et ob illa, a qua resultat, et ab actuali etiam informatione»³⁷.

Entre las consecuencias que se deducen de estos principios hay una de importancia especial relativa al concurso de Dios:

«Nam haec resultantia, cum sit quoddam efficientiae genus, non fit sine concursu primae causae; potest ergo Deus suspendere hunc concursum et impedire ne intellectus, verbi gratia, manet ab anima, et deinde per solam suam efficaciam ponere intellectum in anima»³⁸.

El concurso divino en la acción por resultancia es muy diverso del concurso divino a la actividad propiamente dicha, ya natural, ya sobrenatural. Así, por ejemplo, en la gracia eficaz Dios concurre a una acción que es suya y de la creatura, sin posibilidad de establecer una *distinción real* entre la acción divina y la acción creada. Lo mismo ocurre en el concurso natural³⁹. Pero el concurso a la acción por resultancia natural, además de identificarse con la eficiencia de la sustancia, es concurso integrador de la

³⁴ L. c. n. 9.

³⁵ 1.º «Esta resultancia se da con verdadera eficiencia y acción solamente cuando lo que resulta es en realidad algo distinto de aquello de que resulta» (L. c. n. 10).

³⁶ 2.º «De los mismos principios se deduce que esta resultancia natural de un principio natural sólo se da entre aquellos accidentes, que son tan connaturales, que suponen simplemente a la misma sustancia de la cual son propiedades» (L. c. n. 11).

³⁷ 3.º «En tercer lugar, se infiere de lo dicho que esta emanación por resultancia natural es en realidad algo distinto, tanto de la forma resultante como de aquella de la que resulta, y de la información actual» (L. c. n. 13).

³⁸ «Porque esta resultancia, siendo como es un género de eficiencia, no se produce sin el concurso de la causa primera. Por eso puede Dios suspender este concurso e impedir que el entendimiento, por ejemplo, emane del alma, y después poner el entendimiento en ella solamente por su eficacia» (L. c.).

³⁹ De gratia, III, 26, 2; 8, 116.

misma sustancia creada, no complemento extrínseco como lo son las gracias eficaces de Báñez y de Molina y otros escolásticos inspirados en la doctrina aristotélica de la acción. Por eso la función de la resultancia natural, como factor de la formación individual, diferenciándola de la acción propiamente dicha. Esta contraposición entre resultancia natural y acción propiamente dicha, es un paso importante de la metafísica en el capítulo especial de la formación de los seres, muy especialmente para la formación humana. Dice así Suárez :

«Resultantia naturalis est omnino intrinseca, et quodammodo pertinet ad consummatam rei productionem, quia solum tendit ad constituendam rem in connaturali statu per se sibi debito ex vi generationis; actio vero proprie dicta, et quae a naturali resultantia distingui solet, est magis extrinseca, et supponit, per se loquendo, rem iam constitutam in suo perfecto et naturali statu. Unde etiam communiter dici solet naturalem resultantiam tribui generanti, et non esse a forma vel proprietate intrinseca, nisi quatenus vicem obtinet generantis, et est quasi instrumentum eius. Unde est illud axioma : *Qui dat formam, dat consequentia ad formam*, quia ad generantem spectat constituere genitum cum debitis proprietatibus; in reliquis vero actionibus propriis iam operatur res propria virtute»⁴⁰.

Conforme a este principio, añade Suárez que cuando el accidente se produce por una acción distinta de la resultancia natural, su principio próximo eficiente es siempre algún accidente⁴¹. En este caso se requiere el concurso divino ordinario (natural o sobrenatural) a la acción, como se explicó antes. Con todo, cuando estos accidentes son perfectivos o complementarios de la naturaleza, hay uno especial, integrador del agente, que se produce también por resultancia natural. Tales son los hábitos, que no proceden de la acción propiamente dicha :

«Actio, ut actio, pe se primo ordinatur ad suum terminum; actus vero immanens non ordinatur per se primo ad habitum, sed per se propter suum effectum formalem, qui est cognoscere, vel amare, vel aliquid simile; habitus vero est effectus inde resultans, non in

⁴⁰ «La resultancia natural es totalmente intrínseca y en cierto modo pertenece a la producción acabada de la cosa porque sólo tiende a constituirla en el estado connatural, en que se le debe en virtud de la generación. En cambio la acción propiamente dicha, que se suele distinguir de la resultancia natural es más extrínseca y supone hablando en general, a la cosa ya constituida en su estado perfecto y natural. Por eso se dice ordinariamente que la resultancia natural se atribuye al generante y no procede de una forma o propiedad intrínseca, a no ser en cuanto tiene lugar del generante y es como instrumento suyo. En otras acciones propias obra ya la cosa por su propia virtud» (L. c. n. 14).

⁴¹ L. c. n. 15.

universum, sed iuxta potentiae indigentiam vel capacitatem. Unde etiam possit hoc confirmari ex actibus supernaturalibus quoad substantiam, qui non sunt per se effectiva habituum (...) In disputat. 50 latius declarabitur, efficientiam hanc non convenire actui immanenti, ut actio est, sed ut qualitas est, quia actio ut sic non est principium agendi»⁴².

Es también importante dejar consignado que los diversos hábitos científicos o conocimientos sistemáticamente agrupados, forman, según Suárez, una unidad que se logra por resultancia :

«Declaratur etiam ex illo vulgato principio, quia quae sunt plura in uno genere, vel sub una ratione, sub alia sunt unum, vel componunt unum. Quod in genere etiam qualitatis verum esse patet in habitibus aut dispositionibus corporis; nam sanitas vel pulchritudo una qualitas censetur in communi modo loquendi et philosophandi, et tamen non sunt simplices qualitates, sed ex proportionem plurium resultantes; ergo idem intelligi potest in qualitatibus animae. Praesertim in habitibus scientiarum»⁴³.

La razón es la misma. Los hábitos científicos son integradores del entendimiento humano. Para no tergiversar el pensamiento expuesto en este apartado conviene tener presentes las definiciones suarecianas sobre la acción :

«In superioribus explicuimus (actionem) esse modum quemdam seu dependentiam ex natura rei distinctam a termino facto; atque hunc modum sub nomine formae intelligendo, recte dicere possu-

⁴² «La acción en cuanto acción se ordena primariamente por su índole a su término. Ahora bien, el acto inmanente no se ordena de este modo primariamente al hábito, sino que de suyo se da por su efecto formal que consiste en conocer, amar o cosa semejante. Pero el hábito es un efecto que resulta de ello, no universalmente, sino según la necesidad de la potencia. Esto podría confirmarse también por los actos sobrenaturales en cuanto a la sustancia, que de suyo no son eficientes de los hábitos (...). En la disp. 50 se declara má ampliamente que esta eficiencia no conviene al acto inmanente, en cuanto es acción, sino en cuanto es cualidad, porque la acción en cuanto tal no es principio de acción» (DM 44, 7, 12; 26, 684).

⁴³ «Esto se declara según aquel principio conocido, de que lo que es múltiple en un género o razón, es uno o compone una cosa en otro género. Esto puede ser también verdad en el género de la cualidad, como es claro en los hábitos o disposiciones del cuerpo; pues la salud y la hermosura se consideran como una sola cualidad en la manera corriente de hablar y de filosofar, y sin embargo no son cualidades simples, sino que resultan de la producción de muchas cualidades. Esto se ha de entender también que ocurre en las cualidades del alma, especialmente en los hábitos científicos» (DM 44, 11, 55; 26, 711).

mus, actionem esse formam qua principium activum primo in actum reducitur, seu esse formam quae primo ac per seipsam fluit, et per quam id, quod proprie fit, ab agente manat ac pendet»⁴⁴.

El *acto* es en la terminología suareciana un vocablo más universal que la *acción*. La acción es solamente el acto propio de la potencia activa. Otras potencias no activas, es decir receptoras y pasivas o principios generativos, obran no por acción, que siempre dice dependencia total activa, sino por actos, que pueden ser pasiones.

4. Resultancias ontológicas.

También el ser ontológico tiene su estructura real. La resultancia hasta ahora estudiada, se refleja en el perfeccionamiento sustantivo o accidental de los individuos en sus perfecciones psico-físicas. El ser ontológico, es decir, el ente en cuanto ente, tiene los atributos transcendentales de la unidad, de la verdad y de la bondad. La *unidad*, como indivisión radical del ser, es un atributo transcendental independiente de la coexistencia de otros seres, y por lo tanto no cabe perfeccionarla con ninguna resultancia. Más tarde veremos cómo se dan esas resultancias en la formación de unidades compuestas.

La *verdad* transcendental es el segundo atributo ontológico del ser, que supone siempre alguna conexión establecida por el logos. La verdad puede ser de dos clases: verdad del conocimiento y verdad transcendental ontológica de las mismas cosas. Suárez opina que el término *verdad* se aplica primariamente al conocimiento⁴⁵. Pero la verdad del conocimiento se funda de todas maneras en la aptitud que las cosas tienen para su valor o estimabilidad. Fuera de esto, la actual conformidad del conocimiento con el objeto no añade más que la denominación o coexistencia propia del conocimiento.

«Quod si inde resultet relatio, quando illa cognito est practica, et causa rerum, illa supponit potius veritatem quam constituat»⁴⁶.

«Dico ultimo, hanc veritatem transcendentalem non esse meram

⁴⁴ «Arriba dijimos que la acción es un modo o una dependencia que por su naturaleza es distinta del término producido. Al llamar forma a este modo, podemos decir con razón, que la acción es una forma, por la que el principio activo se reduce al acto primeramente, o que es una forma que primeramente y por sí misma fluye, y por la cual lo que se produce propiamente, emana y depende del agente» (DM 48, 5, 1; 26, 893).

⁴⁵ DM 8, 7, 24; 25, 303; DM 8, 8, 1.9; 25, 307.309.

⁴⁶ «Y si de ella resulta una relación, cuando el conocimiento es práctico y causativo de las cosas, más que constituir la verdad de las mismas, la supone» (DM 8, 7, 33; 25, 306).

denominationem extrinsecam, quamvis includat aliquo modo seu connotet conjunctionem alterius rei, unde illa resultat»⁴⁷.

Ya antes había dicho Suárez :

«Actum esse verum plus aliquid dicit quam actum esse; et non dicit aliquid reale absolutem, vel relativum ultra ipsum actum, nec etiam dicit propriam et rigorosam relationem rationis; ergo nihil aliud addere potest praeter dictam connotationem, seu denominationem consurgentem ex connexionem seu conjunctione talis actus, et obiecti»⁴⁸.

En suma, la verdad ontológica del acto cognoscitivo en cuanto cosa aparece íntimamente unida con la verdad lógica del conocimiento. No podía ser de otro modo en una filosofía del logos, en que Suárez se inspira como los estoicos y los neoplatónicos. El logos actual (sea divino o participado) siempre vinculando mutuamente las cosas y las mentes. De ahí resulta la verdad de las cosas y de los conocimientos.

Tampoco para el bien transcendental, que es el tercer atributo del ente, basta la autoconveniencia interna de cada cosa para sí misma. Todo ente tiene que ser también bueno para los demás :

«Dicendum ergo est, bonum supra ens solum posse addere rationem convenientiae, quae non est proprie relatio, sed solum connotat in alio talem naturam habentem naturalem inclinationem, capacitatem, vel conjunctionem cum tali perfectione; unde bonitas dicit ipsam perfectionem rei, connotando praedictam convenientiam, seu denominationem consurgentem ex coexistentia plurium»⁴⁹.

Otros escolásticos, inspirados en Aristóteles, no admiten que la bondad transcendental del ente incluya en sí la conveniencia a los demás seres.

⁴⁷ «Finalmente digo, que esta verdad transcendental no es una mera denominación extrínseca, aun cuando incluya o connote, en algún modo, la unión con otro objeto y resulte de ella» (L. c. n. 34).

⁴⁸ «El que sea verdadero un acto dice más que el ser acto; pero no es que diga algo real absoluto o relativo fuera del acto, ni tampoco dice una propia y rigurosa relación de razón. Por lo tanto, nada puede añadir fuera de dicha connotación o denominación que resulta (consurgentem) de la conexión o conjunto de tal acto y objeto» (DM 8, 2, 9; 25, 279).

⁴⁹ «Hay que decir, por lo tanto, primeramente, que el bien sólo puede añadir al ente la razón de conveniencia. Esta no es propiamente una relación, sino que connota únicamente en otro una naturaleza tal que tiene inclinación natural, capacidad o conexión con tal perfección. Por esto la bondad dice la perfección misma de la cosa connotando dicha conveniencia o denotación que surge (consurgentem) de la coexistencia de muchos» (DM X 1, 12; 25, 332).

Esta conveniencia para otros seres le ha de venir al ente en una fase posterior. Al afirmar Suárez que el ente para ser ente y bueno ha de ser por su mismo concepto también bueno para los demás, coincide con el Areopagita. Dejemos a un lado la importancia de esta posición fundamental. El pasaje es sumamente significativo no sólo para el concepto de *resultar* (*consurgere*) sino también para la metafísica suareciana. La acción por resultancia, como se ha visto en otros pasajes, aparece siempre como término de una acción múltiple y convergente. Suárez habla de la resultancia de la muchedumbre⁵⁰, que *resulta* como una unidad compuesta, propia de la muchedumbre.

Lo que se dice de la bondad transcendental de las cosas se aplica especialmente a la bondad moral propia de los seres racionales y de sus actos :

«Convenientia illa, quam bonum honestum dicit ad naturam rationalem, praeter rei entitatem, vel moralem proprietatem explicatam, nihil addit in ipso obiecto, sed connotat in homine naturalem aliquam inclinationem ad capacitatem, seu conjunctionem cum illo obiecto seu (quod idem est) dicit denominationem aliquo modo extrinsecam consurgentem ex coexistentia plurium rerum»⁵¹.

Esta coexistencia de muchas cosas convergentes en algo común bueno o malo para la naturaleza racional, constituye el objeto de la moral, pero al mismo tiempo, por la afinidad de la belleza integral ética con toda clase de belleza, es sumamente instructiva para la estética, como se ve por el siguiente pasaje :

«Secundus modus est per modum totius integralis, ut intellectus consideratis pluribus bonitatibus in eadem re apprehendat ipsam unionem earum per modum cuiusdam excellentis bonitatis, sicut in corporalibus, licet pulchritudo constet ex perfectionibus specie diversis qualis est color, quantitas, etc., nihilominus ex omnibus his intelligitur consurgere una bonitas, quae movet affectum ad unum amorem. Et in anima ipsa integra iustitia, quae ex infusione gratiae, et donorum consurgit, et una integra pulchritudo animae, quae unum amorem excitat, quamvis ipsa ex variis virtutibus consurgat. Et ratio est quia quae quae sunt plura in uno genere, possunt esse unum in alio»⁵².

⁵⁰ DM IV 6, 2; 25, 135.

⁵¹ «Aquella conveniencia, que el bien honesto dice respecto a la naturaleza racional, fuera de la misma entidad de la cosa o propiedad moral ya explicada, nada añade en el mismo objeto, sino que connota en el hombre una inclinación y capacidad o unión con el mismo objeto, o lo que es lo mismo, dice una denominación extrínseca de alguna manera que consurge de la coexistencia de muchas cosas» (*Tractatus quinque, De bonitate* II 2, 16; 4, 296).

⁵² «El segundo modo (con el que la voluntad se dirige con un acto sólo a un ob-

La visión de la totalidad de un conjunto no requiere que materialmente se vean todos y cada uno de los elementos integrantes. Suárez analiza las teorías escolásticas sobre la capacidad angélica para abarcar multitud de elementos con una sola especie inteligible. Por su parte rechaza la teoría de que en los múltiples elementos integradores del conjunto exista una razón común, de cuyo conocimiento resulte el conocimiento de la totalidad :

«Ex qua convenientia non consurgit aliqua ratio communis repraesentabilis per talem speciem, quae possit considerari ut objectum repraesentatum et adaequatum, sed consurgit una ratio, ob quam per eandem speciem repraesentabiles sunt, quae ratio sub qua solet appellari»⁵³.

Esa *ratio sub qua* puede ser en el artista o en el escritor la idea ejemplar básica que corresponde (sin identificarse) a la idea ejemplar que le impulsa a la composición de la obra artística o del libro. Así, por ejemplo, supongamos con Suárez la doctrina de que la esencia divina es idea ejemplar eficiente. Según esto hay en Dios una idea ejemplar por la cual inspira la colección de los libros sagrados. Esa idea corresponde a la voluntad divina de poner en manos de la Sinagoga y de la Iglesia el expediente de toda la documentación relativa a la Alianza Antigua y Nueva. Esta Alianza sería a nuestro modo de ver la *ratio sub qua* objetiva con la cual vio Dios la Biblia desde toda la eternidad. Nosotros la podemos comprender en nuestra medida limitada como una totalidad. No se confunda esa Idea ejemplar divina eterna eficiente con la inspiración. Dios tiene en su misma esencia las ideas ejemplares. La inspiración activa de Dios, efecto de aquella Idea ejemplar, se da en el tiempo en la mente del hagiógrafo.

Pero ¿cómo y dónde resulta esa *ratio sub qua*, cuyo conocimiento nos da a conocer la totalidad del conjunto? No creemos que se pueda explicar sino como efecto de la facultad objetivadora de la mente, ya sea en Dios ya en las creaturas. «Resultado de esta misma facultad objetivadora de la

jeto) es a manera de una totalidad integral, donde el entendimiento, considerando en la misma cosa muchas bondades, aprehende la misma unión de ellas a modo de cierta bondad excelente. Lo mismo ocurre en los cuerpos: aun cuando la belleza conste de perfecciones de diversa especie, como son el color, la cantidad, etc., sin embargo, se entiende que de todas ellas consurge una bondad, que mueve a un único amor y en la misma alma, la justicia total, que consurge de la infusión de la gracia y los dones, es la belleza única integral del alma, que excita un amor único, aun cuando ella misma consurge de diversas virtudes. La razón es, porque lo que es múltiple en un género, puede ser uno en otro» (L. c. IV 3, 13; 4, 333).

⁵³ «De esa conveniencia no consurge una razón común representable por tal especie (universal), que se puede considerar como objeto representado y adecuado, sino que consurge una razón por la cual no son representados mediante una misma especie. Esa razón se llama *ratio sub qua*» (De angelis II, 14, 11; 2, 179).

mente es (en el hombre) la capacidad para formar objetos formales genéricos, que puedan servir para el ejercicio de las virtudes a ellos correspondientes, como, por ejemplo, la de practicar el bien general»⁵⁴. En la bondad moral esa totalidad aparece «como resultado de una deliberación, en la que después de haber pesado los más diversos motivos, se viene a una decisión única»⁵⁵.

Ahora bien, ¿en qué sujeto radica como en principio último eficiente esa facultad objetivadora, capaz de concertar en sí intencionalmente, no físicamente, la totalidad de los elementos múltiples de un conjunto? A nuestro juicio, este principio no puede ser más que el logos divino o humano en sus actividades simplicísimas en Dios, pero en la criatura múltiples físicas o intencionales, que constituyen la trama del diálogo inmenso de la creación, de la revelación y de la historia. El logos, que esencialmente es comunicativo, tanto en el creador como en la criatura, vincula a los seres racionales por medio del concepto objetivo. Los hombres, aunque no podemos comunicarnos directamente nuestros actos cognoscitivos psíquicos o formales, por ser inmanentes, disponemos de conceptos objetivos comunicables o transferibles, que predicamos de los mismos objetos externos:

«4. El concepto objetivo, como constituido esencialmente por el acto de conocer y la cosa conocida, no se predica integralmente de las cosas existentes y reales si no *quoad id quod concipitur, non quoad cognitionem et modum cognoscendi*; id est, *se predica aquello a que directamente atiende la mente al pensar las cosas o la materia circa quam versatur conceptus formalis*»⁵⁶.

Al incluir Suárez el acto de conocer en el concepto objetivo, como componente del mismo, no se refiere al concepto formal, que es el acto cognoscitivo propiamente dicho o predicamental, sino a la resultancia del acto

⁵⁴ El concepto objetivo en Suárez, «Pensamiento», vol. 4, n.º extraord. (1948), 360.

⁵⁵ L. c.

⁵⁶ Tomado de unas notas redactadas por el P. Hellín el 30-VII-1945. Es un resumen de la tesis acerca de la naturaleza del concepto objetivo. En él condensa el P. Hellín un diálogo celebrado en numerosas sesiones. Recientemente ha publicado el mismo P. Hellín un artículo sobre el concepto formal en Suárez, en el cual coincide conmigo en la interpretación suareciana acerca del concepto formal, pero disiente acerca de la interpretación del concepto objetivo, atribuyéndome una teoría que no coincide ni con la frase copiada en el texto, ni con el artículo sobre el concepto objetivo publicado posteriormente en «Pensamiento». La versión del P. Hellín sobre mi teoría en 1945 la acepto como fundamentalmente exacta. En cambio, me es imposible aceptar como objetiva la versión que me atribuye en el número citado de «Pensamiento». Supuesta esta exposición, es evidente que mi teoría sobre el concepto objetivo sería idealista. No así el esquema del P. Hellín sobre mi interpretación suareciana en 1945, ni mi artículo de 1948.

y la cosa conocida. Esta interpretación del pensamiento suareciano, admitida como «francamente decisiva» por autores como Peccorini⁵⁷, creemos que está al abrigo de todo idealismo y se confirma con diversos pasajes suarecianos, como es el siguiente :

«Dicendum itaque est unitatem universalem per intellectus functionem insurgere, sumpto ex ipsis rebus singularibus fundamento seu occasione. Atque ita esse quamdam unitatem rationis, convenientem naturis, prout objiciuntur menti, et per denominationem inde insurgentem».

Todavía es más significativo otro pasaje donde Suárez reproduce el pensamiento de Escoto acerca de sobre el *esse cognitum*, al que llama también *esse diminutum*. Al explicar Suárez el pensamiento de Escoto, afirma por su propia iniciativa que dicho *esse cognitum* resulta en las creaturas :

«Inmerito tamen id Scoto attribuunt, nam ipsemet Scotus disertè declarat hoc esse cognitum, quod veluti resultat in creaturis ex scientia Dei, non esse in illis aliquod esse reale intrinsecum ipsis, neque esse sufficiens ad fundandam relationem realem, sed rationis tantum»⁵⁸.

A primera vista podría aparecer que la acción por resultancia, propia de la objetivación mental, tiene muy poca afinidad con la resultancia natural estudiada más arriba. Pero allí y aquí, la acción por resultancia tiene una finalidad idéntica, que es la de estructurar al ser en su interior completándolo y haciéndolo capaz de una actividad externa. El concepto objetivo es la manifestación primordial y básica del pensamiento reflexivo característico de todo ser inteligente en las que Suárez llama «rationes obiectivae» de Dios (*De Trinitate* 9. 2; 1.669) comenzando por Dios. El pensamiento que siempre supone dualidad, es una conversación en que el sujeto pensante comunica algo objetivo al ser con quien dialoga, aun cuando éste sea la propia persona desdoblada en dos. Son incontables los pasajes suarecianos donde se atribuye a la objetivación mental esa función de diálogo esencial de todo pensamiento. En cambio, el concepto formal es un fluir o un recibir propiamente predicamental, que se disipa al irradiar desde la mente o al recibirse en ella, lo mismo que los conocimientos e impresiones

⁵⁷ Cfr. F. PECCORINI LETONA, *Gabriel Marcel: La Razón de ser en la participación* en Libros Pensamiento, n.º 3, Barcelona (1959), p. 148, n. 19.

⁵⁸ «Pero no tienen razón al atribuir esto a Escoto, porque él mismo declara abiertamente que este *esse cognitum*, que como resulta en las creaturas de la ciencia de Dios, no es en ellos algún ser real que le sea intrínseco, y que tampoco hay razón suficiente para fundar una relación real, pues lo es sólo de razón» (DM XXXI 2, 1; 26, 229).

sensibles de los animales incapaces de reflexión. Por el concepto formal se derrama el sujeto cognoscente en el cosmos que le circunda. En cambio, el concepto objetivo con su carácter dialogal de *con-versación*, nos liga primeramente con nosotros mismos, dándonos cohesión personal e interna y vinculándonos después con los demás seres mediante la objetivación comunicativa del lenguaje externo. De esto hablamos en otro capítulo. Es, por lo tanto, la objetivación, la piedra angular de la formación del ser inteligente en su doble aspecto individual y social.

Por eso podemos decir que la acción objetivante del entendimiento no es propiamente una acción predicamental, como la producción de los accidentes, que emana de la sustancia, sino que solamente se le puede *reducir* a las categorías, como por cierta analogía, y aún en este caso o en esta reducción a las categorías debe ser colocada, no en los nueve accidentes predicamentales, sino en el predicamento básico de la sustancia a la que perfecciona. Lo mismo que la resultancia natural, la objetivación mental tiene por finalidad el enriquecimiento del ser y de la persona en su misma esencia concreta. Los mismos accidentes predicamentales de la cantidad y de la cualidad tienden a ese enriquecimiento de la esencia.

Por esta razón, una vez enriquecida la persona por la resultancia objetivante, se halla preparada para formar estructuras sociales por medio del diálogo o de la conversación. Con esto pasamos del orden físico real, al jurídico moral, que racionalistas e idealistas consideran como irreal y ficción. Suárez, fiel a su pensamiento realista fundamental, describe las propiedades básicas de la comunidad como efecto de la resultancia. Así ocurre con el poder político:

«Nam, eo ipso quod homines in corpus unius civitatis vel reipublicae congregantur, sine interventu alicuius creatae voluntatis resultat in illa communitate talis potestas, cum tanta necessitate, ut non possit per voluntatem humanam impedi; signum proinde est esse immediate a Deo, interveniente solum illa naturali resultantia, seu consecutione ex natura, et dictamine rationis naturalis, ostendentis, potius quam eiusmodi potestatem exhibentis»⁵⁹.

Todo el sistema sobre el mundo de las realidades jurídico morales, expuesto en otro trabajo, se construye a base de estas premisas de la ac-

⁵⁹ «Por el mero hecho de que los hombres se congregan en el cuerpo de una ciudad o de una república, resulta este poder sin intervención de ninguna voluntad creada, con tanta necesidad, que ninguna voluntad humana lo puede impedir. Esto es señal, por lo tanto, de que proviene inmediatamente de Dios, interviniendo solamente aquella resultancia natural o consecución de la naturaleza y del dictamen natural de la razón, que lo demuestra» (*Defensio fidei* III 2, 6; 24, 208).

ción por resultancia. Lo que ocurre con el origen del poder se repite asimismo en la teoría del gobierno en general:

«Quia sine gubernatione politica vel ordine ad illam non potest intelligi unum corpus politicum: tum quia haec unitas magna ex parte insurgit ex subjectione ad idem regimen, et ad aliquam communem et superiorem potestatem: tum etiam quia alias corpus illud non posset dirigi ad unum finem et commune bonum»⁶⁰.

Lo que se dice de la institución de la sociedad y del poder, se aplica también a toda clase de leyes y a la misma potestad legislativa:

«Haec naturalis potestas condendi humanas leges non est in singulis hominibus per se spectatis, nec in multitudine hominum aggregata solum per accidens; sed est in communitate, ut moraliter unita et ordinata ad componendum unum corpus mysticum, et ex illo resultat tanquam proprietas eius: ergo per se ordinatur ad bonum commune huius corporis eiusque felicitatem: nam finis est proportionatus principio»⁶¹.

Las consideraciones relativas al cuerpo místico natural de la sociedad política tienen aplicación inmediata al cuerpo místico sobrenatural que es la Iglesia. Así, pues, según indicamos más arriba, el hombre, considerado en todas sus dimensiones individuales y colectivas, naturales y sobrenaturales, *se hace* por una cadena interminable y maravillosa de resultancias, cuyo comienzo se halla en la acción por resultancia de la unión del Verbo de Dios con la humanidad. Es el diálogo de Dios con las creaturas y de éstas entre sí, con la doble vertiente constitutiva y comunicativa que siempre caracteriza a la acción del logos divino y humano. La metafísica de la acción por resultancia pertenece, por lo tanto, no a la filosofía del ser en su interpretación eleática y aristotélica, sino a la filosofía del logos desarrollada en los pueblos orientales, recogida por el estoicismo y transmitida por el neoplatonismo de Ammonio Sakkas y por Suárez.

⁶⁰ «Sin gobierno político y sin orden a él, no puede concebirse un cuerpo político. Lo demuestra ya el hecho de que esta unidad surge en gran parte de la sujeción a un régimen idéntico y a una potestad común y superior, y también el que de otra manera aquel cuerpo no podría ser dirigido a un fin y al bien común» (*De legibus* III 2, 4; 5, 181).

⁶¹ «Esta potestad natural de establecer leyes humanas no reside en cada uno de los hombres aisladamente considerados, ni en la muchedumbre de los hombres congregada sólo accidentalmente, sino que reside en la comunidad, en cuanto está moralmente unida y ordenada para formar un cuerpo místico, y de él resulta como una propiedad. Por lo tanto, se ordena de suyo al bien común de este cuerpo y a su felicidad, porque el fin es proporcional al principio» (*De legibus* III 11, 7; 5, 213).

5. *Resultancia y revelación.*

El concepto suareciano de la acción por resultancia no es tema tan caótico como se podía temer al principio. Es un concepto sistematizable de caracteres análogos en los seres sustanciales y accidentales de la naturaleza. Vuelve a presentarse en el mundo social natural y sobrenatural, y adquiere su máxima aplicabilidad en el terreno jurídico moral místico, carismático y político. La acción por resultancia es en todos estos casos una actividad estructuradora, tanto más accesible a nuestra inteligencia cuanto mayor es nuestra iniciativa en su desarrollo. ¿Qué método podemos seguir para su estudio y sistematización ulterior? Sin duda que debemos proceder avanzando sobre datos conocidos y observables. Fijémonos, por ejemplo, en una resultancia química, como es todo efecto de lo que llaman los químicos «síntesis vital». Hoy consta que la ciencia es capaz de observar el proceso de la herencia genética, determinada por elementos químicos observables. Es un paso de verdadero interés conseguido por el método empírico en el conocimiento de la acción por resultancia. Pero observemos que este progreso está limitado por dos circunstancias: 1.º Esos elementos privilegiados son sólo un factor parcial del complejo inmenso de la resultancia hereditaria. 2.º Si bien puede el hombre intervenir con cierta eficacia en el proceso hereditario, esta intervención será siempre muy limitada. El misterio de la herencia será siempre un proceso inaccesible en su conjunto. El hombre será más capaz de perturbarla y destruirla que de perfeccionar esa resultancia maravillosa, que biológicamente nos une a los hombres en la cadena de las generaciones.

Por lo tanto, sin menospreciar los avances científicos en el estudio de la resultancia psicofísica, es preciso acudir, aunque siempre en forma realista y no fundados en abstracciones, a la intervención de causas metafísicas superiores para el estudio de la resultancia especialmente ontológica. Suárez, como hemos visto, recurre a la intervención divina de un concurso especial, que no se debe confundir con el concurso divino de la acción transitiva o predicamental. El procedimiento seguido por Suárez tiene la eficacia de la seguridad con que procede.

Aristóteles, por su antiprovidencialismo, desorientó el enfoque de la acción en general y en especial el de la acción por resultancia. Un cotejo entre Aristóteles y Suárez creemos puede ser instructivo. Difícilmente se pueden encontrar dos pensadores que con elementos al parecer tan afines hayan constituido una metafísica tan disímil. La divergencia fundamental está en que Suárez construye su filosofía comenzando por Dios creador. Aristóteles, en cambio, toma como punto de partida el arte o la po-

tencia de la naturaleza⁶², o, si se quiere, la materia y la forma⁶³ como elementos creados. La categoría de la acción, según Aristóteles, no lleva consigo mutación o movimiento⁶⁴. El cambio de la estructura, propio de las resultancias, no puede pertenecer consecuentemente ni a la categoría de la acción ni a ninguna otra categoría del ser. Suárez se halla en este punto de acuerdo con el Estagirita.

Aristóteles, al verse precisado a colocar la resultancia fuera de las categorías del ser, la traslada al orden de las causas, haciendo de la causa *per accidens*, la fortuna o la casualidad⁶⁵ el principio propio de las resultancias, pero sin que intervenga ninguna acción. Recuérdese cómo Suárez impugna a Cayetano, defensor en cierto aspecto de esta opinión aristotélica. Según él, aunque la resultancia no sea efecto de una acción predicamental, puede y tiene que serlo de otra clase de acción sustancial o accidental, que por semejanza llama acciones reducibles a las categorías. Aristóteles discurre de este otro modo. Si los seres predicamentales se dividen en substancias y accidenes, en forma parecida, las causas deben ser unas accidentales y otras subsistentes en sí mismas. Estas últimas son causas de efectos siempre iguales. Las primeras son causas irregulares, de las que emanan productos imprevisibles, unas veces monstruosos, deficientes y degradados, y otras veces de una cualidad superior a las causas. El principio irregular de estas resultancias es la forma, que lo mismo puede ser buena que mala. Tenemos, por lo tanto, en el azar o en la fortuna la causa de la resultancia, pero no la acción por resultancia, porque la acción aristotélica no pertenece a las categorías del ser ni procede propiamente de una causa. Ser causa no es para Aristóteles idéntico a actuar. La causa o principio del ser no actúa ni hace. Recordemos ahora que las causas *per se* son cuatro: la motriz, la formal, la final y la material. Ninguna de ellas *hace* propiamente. La causa *per accidens* que es la fortuna o el azar, tampoco hace: es puro principio. Lo que distingue a la *τύχη* y al *ταυτόματον* de las causas *per se*, es que en éstas el producto es científicamente previsible, observable y controlable. En cambio la causa accidental, inaccesible a la inteligencia, escapa a todo cálculo y observación. Aristóteles dice que algunos la niegan y otros la colocan en las regiones celestes más allá de la luna. Ambas teorías le parecen desatinadas. A la fortuna, con su secuela irregular de mala suerte y buena suerte, la hallamos en la naturaleza junto a las otras causas, como algo eterno inmerso en la misma naturaleza.

⁶² ARISTÓTELES, *Met.*, 2.8.1033 b 8.

⁶³ *L. c.* 13.

⁶⁴ ARISTÓTELES, *Phys.*, E. 2, 225 b, 13; *Met.* K. 12, 1068 a 14.

⁶⁵ ARISTÓTELES, *Phys.*, B. 4, 195 b, 31-197 a 35.

Llámesese divina, natural o como se quiera a esta causa superior al hombre, siempre la hallamos sin que podamos percibir su actividad. He aquí el paso donde Suárez abandona necesariamente al Estagirita, que sólo conoce la acción predicamental. El pensador cristiano no puede admitir que la acción esté confinada a las categorías del ser creado. Toda causa es activa y la causalidad (explicada en forma conveniente) es como un atributo trascendental del ser⁶⁶. De ahí el empeño de Suárez en probar contra Cayetano que la resultancia natural supone una acción, aun cuando ésta no sea transitiva y predicamental como la de Aristóteles. El Estagirita, al admitir resultancias y no explicarlas por ninguna acción, las deja como extrañas a la razón en el terreno extracientífico del mito. He aquí el vacío inmenso de la filosofía aristotélica o más bien helénica. El estoicismo trató de racionalizar ese mundo alógico de la fortuna, sujetándola al logos. El neoplatonismo de Ammonio no admitió el azar. San Agustín lo combatió. Santo Tomás, consecuente con el dogma de la providencia, lo sometió a la acción divina. Suárez, no contento con negarlo, lo fue sustituyendo en cada caso con la intervención providencial de Dios manifestada en la acción por resultancia. Pero volvamos a Aristóteles.

La acción predicamental, lo mismo que las otras categorías, es realidad de doble vertiente: la del ser y la del significar. ¿Porqué y cómo? ¿Porqué al decir que Pedro es sustancia equivale a que en efecto sea sujeto real de afecciones accidentales? ¿por qué el decir que tiene tal peso o estatura es equivalente a que tenga ese peso y volumen cuantitativo? Aristóteles no se preocupa de explicar esa equivalencia entre el ser y la significación predicamental. El logos se predica de la sustancia y de los accidentes, pero ignoramos lo que es ese logos predicamental y lo que son esos seres predicados.

Lo que ocurre en la sustancia y en los accidentes se repite en las cuatro causas *per se* y en la causa *per accidens* que es la fortuna o la causalidad. Las tres causas *per se* opuestas a la materia, que es la cuarta, equivalen al logos: a saber, el movimiento, la idea o especie y el fin, son también razones o logos. Pero ¿qué quiere decir equivalencia? Aristóteles no lo explica. Tampoco se aventura Platón a explicar en qué consiste la idea principio universal de las cosas. Otra vez afirma Aristóteles que en las causas existe la doble vertiente de lo racional y de lo óntico, sin declarar por qué la razón (logos) es causa motriz, formal o final. En última instancia Aristóteles sabe que la realidad es de tantas maneras como son las maneras de hablar de ella. También asegura la existencia de tres causas equivalentes a la palabra y a la razón. Pero nada dice sobre la actividad, que parece atributo esencial de la causa, ni del término de las diversas activi-

⁶⁶ «quia ipsa causalitas est veluti proprietas quaedam entis ut sic» (DM 12, proemio).

dades, que son las categorías del ser. Nada extraño que tampoco sepa qué es la acción por resultancia atribuída a la casualidad o a la fortuna.

El método aristotélico, esencialmente inmanentista, adolece en toda la construcción a los vicios intrínsecos inherentes al sistema que trata de edificar el mundo de la realidad sobre la base caótica de la materia o del ser en cuanto ser. Todos los conceptos fundamentales del helenismo carecen de autenticidad, de claridad y de firmeza por estar basados sobre un fundamento ajeno a la divinidad. Por mucho que se inquiera, nunca se sabrá a punto fijo lo que en Aristóteles son la materia, el ser, el logos, los predicables. Todo lo referente al logos, a la fortuna, a la resultancia y a la acción constituirá un complejo conceptual flúido e inconsistente, a pesar de la penetración incomparable del genio ordenador del Estagirita.

Los conceptos aristotélicos aparecen en Suárez profundamente modificados. El pensador cristiano comienza por establecer como principio básico la verdad de que el Verbo divino no sólo es manifestativo sino también creador de todas las cosas. El Verbo de Dios comunica las propiedades por su acción creadora o providencial en mayor o menor grado a todas las causas creadas, que son al mismo tiempo manifestativas y causativas de los seres sustanciales y de los accidentales, sean éstos término de la acción por resultancia o de la acción predicamental. De aquí podemos deducir las diferencias existentes entre las formas de la inspiración en forma paralela a la diversidad de las clases de la actividad divina en la creación y en la revelación.

De ello nos ocupamos en otro lugar. No pretendemos el haber aclarado los misterios de la acción por resultancia, ni que el pensamiento de Suárez haya llegado a aclararlos. Pero es necesario tenerla en cuenta y es mérito de Suárez el haber aportado elementos valiosos para llenar esa laguna importante. Por lo demás sería utópico buscar claridad en campos por su naturaleza tan oscuros.